

## THE SORCERESS OF SOPHRON IN THE PAPYRUS PSI 1214 A

JAVIER VERDEJO MANCHADO  
Universidad de Oviedo  
[javier.verdejomanchado@gmail.com](mailto:javier.verdejomanchado@gmail.com)

Recibido: 3 de marzo de 2010

Aceptado: 11 de junio de 2010

**RESUMEN:** El fragmento 4 A K.-A. de Sofrón –contenido en el papiro PSI 1214– es el pasaje más largo conservado del mimógrafo, y, por tanto, una de las fuentes principales para conocer su obra. En él parece relatarse la fase intermedia de un ritual mágico-religioso con fines apotropaicos. Ahora bien, si lo comparamos con otras ceremonias mágicas del mismo tipo, se puede apreciar que, en el transcurso del mismo, el oficiante comete una serie de errores lingüísticos de diversa índole que delatan su impostura. El objetivo de este artículo es doble, por un lado, analizar esos elementos que revelan la superchería del supuesto hechicero, buscando en ellos la naturaleza cómica y satírica del texto y, por otro, situar el fragmento dentro de la obra del mimógrafo, concluyendo que debe pertenecer al mimo femenino *Ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεῶν φαντι ἐξελαῖν*, como normalmente se viene suponiendo.

**ABSTRACT:** The fragment 4 A K.-A. of Sophron in the papyrus PSI 1214 is the longest passage of mimographer preserved, and, therefore, one of the main sources to his work. It seems to relate to the intermediate stage of a magic-religious ritual with apotropaic purposes. However, when we compare it to other ceremonies of that kind, we can see that in its execution the officiant makes a series of linguistic errors of various types that show his imposture. The aim of this paper is twofold, on the one hand, to analyze these elements that reveal the fraud of the alleged sorcerer by looking at them for the comical and satirical nature of the text and, on the other hand, to place the fragment within the work of the mimographer, concluding that it seems to belong to the female mime *Ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεῶν φαντι ἐξελαῖν*, as it is normally assumed.

**PALABRAS CLAVE:** Sofrón, mimo, magia, comicidad.

---

\* Este artículo ha sido elaborado en el marco de una beca subvencionada por el Gobierno de Asturias con cargo a los fondos provenientes del Plan de Ciencia, Tecnología e Innovación de Asturias (2006-2009) y se inserta dentro del proyecto de investigación “Estudio sobre la Lengua de los cómicos griegos fragmentarios del s. V. a. C. (II)”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (ref. FFI 2008-01720).

KEYWORDS: Sophron, mime, magic, comedy.

Cuando en 1926 R. Herzog publicó su trabajo *Die Zauberinnen des Sophron*, en el que se proponía demostrar la existencia en Sofrón de un mimo cuyo tema estuviese centrado en la magia y que hubiese sido el modelo del Idilio II de Teócrito (Φαρμακέντρια, 'La hechicera')<sup>1</sup>, no podía imaginar que años después iba a aparecer un papiro con el que se verían confirmadas sus sospechas acerca de la existencia de esa temática en el mimógrafo, aunque quizás no tanto en cuanto a su contenido concreto, como tendremos ocasión de discutir<sup>2</sup>.

Este nuevo papiro, denominado con la signatura de archivo *PSI* 1214, fue hallado en los años veinte del siglo pasado, como otros tantísimos, en Oxirrínco y editado años más tarde, en 1932, por Norsa y Vitelli, que lo dataron hacia el siglo I a. C.<sup>3</sup>. En los años que siguieron a su publicación, fueron numerosos los estudios que vieron la luz acerca del papiro, siendo el objeto de estas investigaciones de lo más variado, desde la ubicación del fragmento en la obra de Sofrón, pasando por su posible métrica, hasta su relación con Teócrito<sup>4</sup>.

En el papiro se distinguen con cierta claridad dos partes, que por su temática parecen corresponder a dos obras diferentes: por un lado, las líneas 1 a 19, que son

<sup>1</sup> De hecho, el título del trabajo de Herzog, como el presente lo es del suyo, es una adaptación del célebre artículo de Wunsch (1909), *Die Zauberinnen des Theokrit*, que contiene un análisis y comentario del Idilio II de Teócrito.

<sup>2</sup> Con anterioridad a Herzog ya se había propuesto la existencia de un mimo con esta temática en Sofrón, a propósito del título Ταῖ γυναῖκες αἱ τὰν θεῶν φαντὶ ἐξελαῖν (cf. Botzon [1856] 8 y Wunsch [1902]), pero nunca desde la perspectiva ofrecida por Herzog, quien pretendía reconstruir, basándose en los fragmentos conservados del mimógrafo, una obra cuyo tema central fuese un ritual mágico-religioso con fines amorosos como en el mencionado poema de Teócrito.

<sup>3</sup> La atribución a Sofrón del texto del papiro, hecha ya por los primeros editores, fue posible gracias a la coincidencia de algunas expresiones que figuraban en él con otras presentes en algunos fragmentos del mimógrafo transmitidos por fuentes indirectas, y en los que la atribución a Sofrón es expresa; compárese por ejemplo la línea 8 (πεῖ γὰρ ἁ ἄσφαλτος;) con la noticia de Amonio (*adf. voc. diff.* 423 N. = Sofrón fr. 5 Kaibel) Σώφρων φησί: πεῖ γὰρ ἁ ἄσφαλτος; v. Norsa y Vitelli (1932) 120.

<sup>4</sup> Así Gow (1933), sobre la relación entre este fragmento del mimógrafo y el Idilio II de Teócrito; Latte (1933), en torno al contenido del fragmento y su situación dentro de la obra de Sofrón; Gallavotti (1933), respecto a la posible métrica del fragmento; Eitrem (1933), un comentario de las prácticas mágicas que aparecen en el fragmento; Legrand (1934), sobre la situación del fragmento en la obra de Sofrón y su relación con Teócrito; Festa (1933), de nuevo sobre la relación entre este fragmento y el poeta bucólico; Chantraine (1935), a propósito de la explicación de ciertas palabras del texto; Kerényi (1935), sobre la situación del fragmento en la obra del mimógrafo, comentario e interpretación. Tras este breve período de proliferación, sólo de manera esporádica han vuelto a publicarse trabajos sobre el papiro, cf. Perrotta (1947) y Saija (1987), ambos sobre la posible métrica del fragmento, y Hordern (2002), que comenta el texto y estudia su relación con el Idilio II de Teócrito.

de las que vamos a ocuparnos en este artículo, y, por otro, las líneas 36 a 49, que tratan un tema completamente distinto, narrando, sin duda con fines cómicos<sup>5</sup>, lo que parece ser una serie de acontecimientos escatológicos. Entre estos dos pasajes hay una serie de líneas demasiado mal conservadas como para atribuirles con seguridad a una u otra obra, si bien es cierto que determinados indicios, sobre los que volveremos más adelante, hacen pensar que al menos algunas de ellas pertenecían a la primera.

Las líneas 1 a 19 del texto del papiro son como sigue<sup>6</sup>:

1 τὰν τράπεζαν κάθετε / 2 ὥσπερ ἔχει λάξεσθε δὲ / 3 ἄλδς χονδρὸν ἐς τὰν χῆρα / 4 καὶ δάφναν  
 πὰρ τὸ ὄας. / 5 ποτιβάντες νυν πὸτ τὰν / 6 ἰστίαν θωκεῖτε· δός μοι τὸ / 7 τῶμφακες· φέρ' ὦ τὰν  
 σκύλακα / 8 πεῖ γὰρ ἄ ἄσφαλτος; —οὔτα / 9 —ἔχε καὶ τὸ δάδιον καὶ τὸν / 10 λιβανωτόν· ἄγετε  
 δὴ / 11 πετάσθων μοι ταὶ θύραι / 12 πάσαι· ὑμεῖς δὲ ἐνταῦθα / 13 ὀρήτε καὶ τὸν δαελὸν / 14 σβήητε  
 ὥσπερ ἔχει· εὐκαμίαν / 15 νυν παρέχεσθε ἅς κ' ἐγὼν / 16 πὸτ τὰνδ' ἐπάκτ' ἀλεύσω. / 17 πότνια,  
 δεῖ[πν]ου μὲν τυ κα[ῖ] / 18 ξ[ενίων ἀμειφένων ἀντά]σαι / 19 [..v] v..v' καικα. αμῶν δέπ[

A. Poned la mesa inmediatamente. Coged un puñado de sal en la mano y laurel en la oreja. Ahora id al hogar y sentaos. Dame la de dos filos. Tráeme aquí el cachorro<sup>7</sup>, y ¿dónde está el asfalto?

B. ¡Aquí!

A. Coge también la antorchita y el incienso. ¡Vamos! que me queden abiertas las puertas todas. Vosotros mirad desde ahí y apagad la antorcha inmediatamente. Ahora punto en boca mientras yo aparto el maleficio en favor de éstas. “¡Señora! toma tú del festín y de las impecables ofrendas [...]”.

El pasaje se viene adscribiendo tradicionalmente al mimo femenino Ταῖ γυναικες αἱ τὰν θεόν φαντι ἐξελαῖν, título transmitido por Apolonio Discolo (*adv.* 2, 1,1, p. 180,6 Schn.)<sup>8</sup> y Ateneo (9.480b)<sup>9</sup>, aunque nada del fragmento papiráceo nos indica a qué obra pertenecía, ni tampoco permite establecer con seguridad si

<sup>5</sup> *Contra Kerenyi* (1935).

<sup>6</sup> La lectura del texto que se ofrece a continuación coincide con la de Kassel y Austin (2001), excepto en la línea 16, donde hemos aceptado τὰνδ' ἐπ[ά]κτ' ἀλεύσω, lectura propuesta por Eitrem (ap. Norsa y Vitelli [1932]) y defendida por Chantraine (1935) 25, en lugar de τὰνδε π[υ]κταλεύσω, por las razones que luego ofreceremos; y en la línea 18, donde hemos aceptado la conjetura de Gallavotti (1933) 465 ἀντά[σαι, inf. aor. con la acentuación paroxítona propia del dorio, cf. Vendryes (1945) 260.

<sup>7</sup> El término es de género epiceno y la concordancia puede variar dependiendo de los dialectos y la época. Así, en Homero (p.ej. *Od.* 9.289) y Hesiodo (p.ej. *Th.* 834) es siempre femenino, mientras que en ático es masculino.

<sup>8</sup> Quien cita el texto a propósito de la forma del artículo y del relativo en dorio, pero sin mencionar a Sofrón como fuente del pasaje.

<sup>9</sup> Quien cita el texto a propósito del nombre de cierta vasija (fr. 3 K.-A.), y sí menciona la autoría de Sofrón, así como que se trata de un mimo femenino.

procedía de un mimo femenino o masculino, por lo que por ahora dejaremos de lado esta cuestión para volver más tarde sobre ella.

El fragmento que nos ocupa parece relatar la fase intermedia de un ritual mágico-religioso que transcurre por la noche<sup>10</sup> y en el que intervienen activamente dos personajes, uno de los cuales es el que lleva el peso de la representación; en cuanto al otro, sabemos que existe por su breve intervención en la línea 8. Junto a estos dos actores principales se alude constantemente a un grupo de personas, entre las cuales da la sensación de que debía haber por lo menos un hombre (cf. l. 5, *ποτιβάντες*, part. masc.)<sup>11</sup>, pero el ritual parece que se hacía específicamente en beneficio de un grupo de mujeres (cf. ll. 15-6 *ἄς κ' ἐγὼν / πὸτ τὰνδ ἐπ[α]κτ' ἄλεύσω*, 'mientras yo aparto el maleficio en favor de éstas')<sup>12</sup>.

En cuanto a su contenido, nadie pone en duda que el fragmento describe un ritual mágico, ya que, en efecto, por un lado en el texto aparece una serie de materiales que son habituales en los rituales de tipo purificadorio, como son la sal (*ἄλός*), el laurel (*δάφναν*), el asfalto o betún de judea (*ἄσφαλτος*), etc.<sup>13</sup>, así como también se menciona la existencia de un conjunto de maleficios (*ἐπάκτ'*) que se quiere expulsar<sup>14</sup>. Pero, por otro, junto a éstos aparecen otras expresiones que dan a entender que se va a producir un sacrificio y la invocación a una divinidad (cf. ll. 6 y 7, *δός μοι τὸ / τῶμφακες· φέρ' ὃ τὰν σκύλακα*, 'Dame la de dos filos. Tráeme aquí el cachorro', en las que se habla de sacrificar un cachorro, así como, ya al final del texto conservado, las ll. 17-19, en las que se pide a una divinidad que participe en el sacrificio).

Pues bien, la conciliación de estos dos elementos, purificación e invocación, pasa por encontrar una divinidad femenina *-πότνια-*, a la que, al mismo tiempo, se

<sup>10</sup> Sobre el uso de las antorchas que aparecen en el texto, cf. *infra ad δάδιον* (l. 9) y *δαελὸν* (l. 13).

<sup>11</sup> Así lo entienden la mayoría de los autores, p. ej. Legrand (1934) 36 y Kéryni (1935) 4. Por el contrario, Latte (1933) 261, n. 4 cree que este participio estaría usado en un sentido genérico y que en la escena sólo habría mujeres, aunque en tal caso no se entiende bien por qué no iba Sofrón a emplear un participio femenino.

<sup>12</sup> A pesar de que en el texto se alude a una pluralidad de personajes, es muy probable que en escena sólo aparecieran los actores principales, si comparamos el mimo con lo que sucedía en la comedia por esta misma época, aunque no cabe descartar que hubiera figurantes.

<sup>13</sup> Para una interpretación y comentario de los diversos elementos utilizados en el desarrollo del ritual, cf. Eitrem (1933).

<sup>14</sup> El término *ἐπακτός* en ocasiones forma parte de la expresión *ἰκέσιος ἐπακτός*, con la que se conoce una especie de fantasma o demonio maléfico conjurado que podía traer el infortunio a las personas con su sola presencia (cf. Parker [1983] 222 y 348; Faraone [1991] 182). En el fragmento tal vez se haga referencia a un conjunto de presencias maléficas o maleficios enviados por una divinidad para causar el infortunio en la casa (cf. n. 18).

considere fuente de impurezas y a la que, por ello, se trate de alejar a través de invocaciones que incluyan sacrificios y ofrendas un tanto especiales, en este caso, cachorros de perro. Dicha divinidad, como viene admitiendo la mayoría de los autores<sup>15</sup>, es seguramente Hécate. En efecto, Hécate era una diosa infernal asociada frecuentemente a la magia y los hechizos, a la que se le atribuía, además, la capacidad de intervenir de manera funesta en los asuntos humanos, por lo que se intentaba mantenerla alejada<sup>16</sup>. Este hecho está bien testimoniado en la literatura, en la que el ejemplo quizás más significativo sea el de Teofrasto, *Char.* 16, donde se menciona la creencia en la influencia maléfica de Hécate sobre las casas, y el empeño de los individuos supersticiosos por alejarla, hecho que tal vez esté también en la base del texto de Sofrón<sup>17</sup>. En el caso de que no se hubiese podido mantener lejos la influencia de la diosa, como parece ser que ha sucedido en el contexto del fragmento<sup>18</sup>, debía procederse a una purificación, con todos los elementos a ella asociados, la sal, el laurel, el asfalto, etc., y, en el caso especial de esta divinidad, a menudo también mediante sacrificios de perros, llegando a ser este tipo de ofrendas tan importante que se convierte en algo característico de su culto<sup>19</sup>.

En cuanto a la invocación de las líneas 17 a 19, en la que se ofrece un festín a la diosa, tal vez sea acertado relacionarla, como ha apuntado Hordern (2002, p. 169), con los llamados δειπνα Ἐκάτης, una comida ritual que se le ofrecía, al menos en Atenas, los días 30 de cada mes en un cruce de tres caminos, con el fin de aplacar y alejar a la diosa del mundo de los vivos<sup>20</sup>, una finalidad semejante a la que podría tener en el texto de Sofrón.

<sup>15</sup> Cf. p. ej. Latte (1933) y Kerényi (1935).

<sup>16</sup> Las causas por las que se creía que una persona podía ser víctima de la influencia maléfica de la diosa eran muy numerosas, tantas como la mente del supersticioso pudiera imaginar, desde cometer actos ilegítimos como el adulterio, robo o asesinato, hasta omitir un sacrificio, tener un determinado comportamiento o, lo que era más habitual, ser víctima de una maldición lanzada por algún enemigo. Los efectos de dichas maldiciones a menudo se creía que se manifestaban en forma de enfermedades extrañas o inesperadas, locura, sucesivos golpes de mala suerte, etc., cf. Parker (1983) 207 ss. Sin embargo, en el texto de Sofrón desconocemos tanto las causas como las consecuencias de la maldición.

<sup>17</sup> Cf. también Parker (1983) 347-8, sobre la posibilidad de un contexto semejante en *SEG* IX 72.29-39.

<sup>18</sup> En este sentido, cabría la posibilidad de pensar en la autoría de Hécate de los demonios o maleficios conjurados (16 ἐπάκτ').

<sup>19</sup> Los testimonios a este respecto son numerosos; por ejemplo, los escolios a Teócrito (2.12) y Plutarco (280 B C y 290 D) mencionan esta costumbre y se testimonia, entre otros, en E., fr. 968 N. y AR., fr. 208 y 608 K.-A.; sobre Hécate y su culto, cf. Rohde (1898) 127 ss.

<sup>20</sup> Esta costumbre es mencionada con frecuencia en las fuentes literarias (*Schol.* AR. *Pl.* 594; *Plu.* vol. 4 708f-9a; *Lucian.* *D. Mort.* 425, etc.), cf. Parker (1983) 224. Latte (1933) 494, sin embargo, propone que las ofrendas estarían destinadas a atraer a la diosa, acudiendo al paralelo de la ofrenda de los hermanos

Por último, y para reforzar la identificación de la divinidad a la que está dirigido el ritual, en las líneas 26 a 28, en la parte del papiro no adscrita con seguridad a una u otra obra, se pueden leer, no sin cierta dificultad, las palabras Μορμούλκ[α, nombre de la nodriza del Aqueronte, que venía a significar algo así como ‘loba-coco’<sup>21</sup>, κυναϊδ[ες ‘perra impudente’<sup>22</sup>, y μισητάτα<sup>23</sup>, ‘muy impúdica’, epítetos o insultos que, de acuerdo con las noticias de los comentaristas antiguos, se atribuían a Hécate, y que en el fragmento formarían parte de la invocación comenzada unas líneas antes. Esta enumeración de apelativos probablemente esté relacionada, como apunta Eitrem ([1933]23), con la calumnia y difamación, la διαβολή, un práctica habitual en los textos mágicos<sup>24</sup>, y que tenía el fin de azuzar a la entidad invocada para que se mostrase<sup>25</sup>.

En resumen, de acuerdo con la interpretación propuesta, nos encontraríamos aquí ante la puesta en escena de un ritual mágico-religioso que tendría como fin la purificación y el exorcismo de la diosa Hécate, la cual habría manchado de algún modo, no sabemos cuál, la casa de la que se la intenta expulsar. En este punto, por tanto, nos desmarcamos de la propuesta de Hordern (2002), quien, basándose en

---

Arvales a la *Mater Larum* (cf. p. ej. VARRO, *Ling.* 5.85). No obstante, hay que tener en cuenta que en ese caso la divinidad es benéfica y no maléfica como en el pasaje de Sofrón.

<sup>21</sup> El término Μορμούλκα es un compuesto de μορμώ, palabra popular expresiva empleada para asustar a los niños, pero que originalmente designaba a un demonio femenino, cf. Chantraine (1968 s.v. μορμώ) y Gow (1950) ad THEOC. 15.39.

<sup>22</sup> De acuerdo con las noticias de los comentaristas antiguos (EUST., in *Od.* p. 1467,36; PHOT. α 114 [= LEX. BACHM. p. 22,13, cf. LEX. BACHM. p. 10,17; HSCH. α 252 y ε 1267]), se solía representar a Hécate con cara de perro, debido a que existía la costumbre sacrificarle dichos animales.

<sup>23</sup> Según Gallavotti (1933) 465 habría que entender este término como un superlativo de μισητή (sobre su acentuación paroxítona, cf. Eust. in *Od.* p. 651), que habría perdido la sílaba pretónica (sobre el fenómeno de la haplogogía en griego, v. Schwyzer [1953] 263 ss.). Este adjetivo puede ser traducido como “lasciva”, “impúdica”, cf. Cratin. fr. 354 K.-A.; Dettori (1997) 133 y Cataudella (1966) 11.

<sup>24</sup> Cf. Eitrem (1924). Esta misma práctica quizás sea la que está contenida en la larga enumeración de epítetos de la diosa Ártemis-Hécate que se produce en el fr. \*\*8, que, de acuerdo con algunos autores, formaría parte de este mismo mimo, cf. Kerényi (1935) 10.

<sup>25</sup> Por el contrario, Kerény (1935) 12, fijando su atención en el verbo πικταλεύω “dar puñetazos”, cree que la escena sería una metáfora basada en la lucha entre dos púgiles (πύκτης), de modo que con esta serie de epítetos el oficiante estaría intentando cercar a su rival al mostrar un conocimiento profundo de todos sus secretos y de este modo lograr vencerla. Por otro lado, también cabría la posibilidad de relacionar este tipo de invocación con la importancia que tiene en los textos mágicos el conocimiento del nombre divino de la entidad invocada. En efecto, éste es el procedimiento coercitivo más importante para lograr que ésta cumpla lo que se le pide. Sin embargo, esos nombres suelen consistir en largas secuencias de consonantes y vocales sin ningún sentido en la lengua común (cf. García Teijeiro [1989] 241 ss.) y en el texto de Sofrón los epítetos son de otro tipo, como hemos tenido ocasión de comprobar.

una noticia contenida en los escolios a Teócrito<sup>26</sup>, según la cual este autor tomó de Sofrón el tema para su Idilio II, cree que este fragmento estaría relacionado con el mencionado poema, de tal forma que recogería los primeros pasos de un ritual con fines amorosos. Ahora bien, como en su día apuntó Gow (1933), las palabras del escoliasta de Teócrito simplemente indican que dicho autor tomó de los mimos de Sofrón las líneas generales del argumento del Idilio II, sin que se mencione ningún título concreto en el que se inspirase Teócrito, que pudo, por tanto, ser otro distinto del que ahora nos ocupa<sup>27</sup>.

Una vez precisado el que, a nuestro mejor entender, era el contenido del fragmento, quedaría por determinar si Sofrón perseguía con su obra una intencionalidad crítica, satírica, o si simplemente se limitaba a tomar nota de un hecho presente en la realidad contemporánea. A este respecto son de referencia obligada las teorías enfrentadas de Latte (1933) y Kerényi (1935). El primero señalaba, de una manera un tanto intuitiva pero magistral, que el encantamiento de Sofrón debía ser una parodia de las complicadas prácticas descritas en los papiros mágicos, de manera que el fragmento sería una muestra de la actitud irreverente de Sofrón ante la divinidad, producto del racionalismo sofístico propio de las zonas coloniales. Kerényi, por el contrario, sostenía que el mimo de Sofrón se limitaba a reflejar de una manera realista una práctica habitual en su sociedad, en este caso la realización de exorcismos y purificaciones, y por ello cree que la obra del mimógrafo supuso un punto de inflexión en la literatura griega, al tratar de describir con veracidad una sociedad ciudadana, su modo de vida, sus costumbres y pensamientos, por lo que no sería un crítico que se mofaba de su entorno, sino, en palabras del propio autor, “el pionero del naturalismo griego”<sup>28</sup>.

Ahora bien, sin pretender entrar en valoraciones generales sobre la naturaleza del mimo de Sofrón, algo que sobrepasaría con mucho el objetivo de este artículo, creemos que es posible una tercera interpretación que venga a superar las dos mencionadas, aun sin contradecirlas totalmente. En efecto, por un lado no hay indicios de que ni éste ni ningún otro texto de Sofrón contenga, como quería Latte, altas dosis de “racionalismo sofístico”, pero tampoco cabe pensar, como defendía Kerényi, que el mimo cultivado por él fuese una especie de teatro rudimentario, que se limitaba sin más a reflejar una sociedad ciudadana, pues ciertos aspectos del

<sup>26</sup> *Schol.* THEOC. 2 arg. b 3 W. τὴν δὲ τῶν φαρμάκων ὑπόθεσιν ἐκ τῶν Σώφρονος Μίμων.

<sup>27</sup> Cf. también Legrand (1934) 32. A este respecto Festa (1933) añade que existen diferencias sustanciales entre el fragmento de Sofrón y el mencionado Idilio II de Teócrito, pues mientras en el poeta bucólico la magia es ofensiva, en el mimógrafo todo apunta a que es defensiva, siendo distintos, además, los motivos que llevan a realizar el ritual.

<sup>28</sup> Pinto Colombo (1934) en su monografía sobre el mimo en Sicilia, aunque no hace referencia al fragmento papiáceo, defiende una postura en muchos aspectos similar a la de Kerényi.

fragmento que nos ocupa, como nos disponemos a demostrar, revelan un buen manejo de diferentes recursos poéticos, así como un humor puesto al servicio de la sátira, que busca la complicidad de los espectadores.

Para empezar, a pesar de que, al menos a primera vista, el fragmento parece respetar los pasos requeridos por un ritual mágico como el que en él se detallan, la forma de llevarlo a cabo no es tan cuidadosa como sería de esperar, y dista de resultar ‘profesional’. Ya Parker ([1983] 223 ss.), en su estudio sobre la purificación en Grecia, fijando su atención en la apresurada sucesión de los acontecimientos en el pasaje, señala que en el mimo podría haber escondida una sátira de los rituales mágico-religiosos de la época. En efecto, la acción del fragmento parece desarrollarse con una precipitación que resulta llamativa -baste fijar la atención en la gran acumulación de imperativos-, aunque esto no basta para demostrar su carácter satírico. Sin embargo, un repaso más detenido al lenguaje utilizado sí resulta revelador en este aspecto. En efecto, en el texto se observan una serie de palabras, expresiones y giros anómalos que ponen de manifiesto que, aunque el personaje oficiante del ritual intenta imitar el lenguaje solemne de los rituales mágicos<sup>29</sup>, no lo consigue del todo, de manera que sus propias palabras ponen de manifiesto su superchería, ya que no domina la lengua técnica propia de estos ritos.

Así, al comienzo del texto conservado parece que el oficiante se dirige a los asistentes para que preparen un lugar adecuado para realizar el ritual, requiriéndoles una mesa, que probablemente, como señalan Norsa y Vitelli ([1932] 123), va a servir como altar improvisado. Ahora bien, lo que resulta chocante y da un tono cómico a la situación es el tono familiar que se utiliza (τὰν τράπεζαν κάθετε / ὥσπερ ἔχει)<sup>30</sup>, como si se requiriese la mesa para comer.

A continuación, en las líneas 2 a 4, de nuevo el personaje principal se dirige a todos los asistentes al ritual, esta vez para que se protejan con la sal y el laurel<sup>31</sup> de la diosa que se dispone a invocar. Ahora bien, el lenguaje y estilo empleado no deja de llamar la atención por sus características peculiares, que intentan imitar en parte la lengua de la magia. Así, en las líneas 3 y 4 encontramos dos construcciones

<sup>29</sup> Parece que es propio del lenguaje de la magia un estilo sofisticado, lleno de figuras retóricas que intentan “hechizar” al oyente, característica esta que comparte con la retórica. De hecho, la magia de las palabras y su poder para “encantar” a la audiencia fue una de las estrategias retóricas preferidas por Gorgias de Leontinos, cf. García Teijeiro (1987).

<sup>30</sup> Según Hordern (2004) 129, estas palabras constituían el inicio del mimo, ya que no hay ningún conector inicial, de maneja que la obra empezaría *in medias res*.

<sup>31</sup> Elementos que, como hemos dicho, eran usados habitualmente en rituales de tipo purificadorio, por considerarse que tenían propiedades apotropaicas, cf. Eitrem (1933), Parker (1983) 226-7 y Gow (1950) *ad* THEOC. 24.97.



prácticamente paralelas desde el punto de vista gramatical y semántico<sup>32</sup>: ἄλδς χονδρὸν ἐς τὰν χῆρα / καὶ δάφναν παρ τὸ ὦας, y, además, si excluimos el elemento que carece de paralelo, ἄλδς, como apunta Gallavotti (1933, p. 460), la construcción también guarda cierta equivalencia métrica, al menos en la parte final: (v-) – v - - - v/ - - - - v. Sin embargo, frente a este pulido estilo retórico, ciertas palabras empleadas en el contexto vienen a provocar un fuerte contraste, por provenir de diferentes registros lingüísticos. Así, mientras que el verbo λάζομαι, variante homérica del más usual λαμβάνω<sup>33</sup>, parece avenirse bien con el estilo elevado que el personaje intenta dar a sus palabras, encontramos a su lado dos términos procedentes de otras esferas, χῆρα y ὦας, que rompen la ilusión de solemnidad, provocando un contraste seguramente buscado con fines cómicos. El primero de ellos, χῆρα, presenta un vocalismo /ε:/ que no es propio del dialecto de Siracusa, ni tampoco del de ninguna zona de Sicilia en el siglo V, sino de algún otro dialecto dorio de tipo medio o severo, distinto del que habla el oficiante, que sí parece de origen siciliano<sup>34</sup>, por lo que el uso del término en este contexto debía resultar llamativo. En cuanto al hápax ὦας, ὠατος, parece tratarse de una forma popular, surgida de la regularización de la variante doria del nombre de la oreja, ὦς ὠτός (atestiguada en Teócrito [11.32] y poetas helenísticos), mediante la adición al nominativo de un sufijo -ας (cf. ὄπας y ἄλας), ὦας<sup>35</sup>. Quizás haya que relacionar, además, el uso de estos términos con la costumbre que se observa en los textos mágicos de introducir vocablos más o menos desfigurados o extrajeros, especialmente egipcios y hebreos<sup>36</sup>. Desde este punto de vista, el fragmento de Sofrón estaría parodiando el lenguaje de la magia, pues lo más que consigue expresar el oficiante es una palabra doria severa y un vulgarismo.

En la líneas 5 a 6, el personaje que oficia la ceremonia, tras pedir a los asistentes que se sitúen en el hogar de la casa para que se protejan en él de la diosa

<sup>32</sup> Este tipo de paralelismo, similar al que se observa en las líneas 9 a 10, probablemente fue uno de los elementos que llevaron a Gallavotti (1933) a pensar en una posible métrica del texto.

<sup>33</sup> Cf. *Il.* 4.357, 5.365, 5.745, 5.840 etc. Fuera de la literatura, el verbo se testimonia también en una inscripción de Mégara Hiblea del siglo III (Schwyzer [1923] 168.4), pero cabe descartar que se trate de una forma dialectal siciliana empleada como variante de λαμβάνω, que es la forma que recogen tanto las inscripciones de la isla como los fragmentos de Epicarmo y Sofrón. En la literatura helenística, incluido Teócrito, encontramos también la variante λάζομαι.

<sup>34</sup> Sabemos que no se trata de un error de transmisión, sino que es una lectura correcta, porque el copista marcó expresamente el término para que no fuera corregido por una mano posterior, probablemente queriendo indicar que se trataba de un extranjerismo ajeno al dialecto utilizado en el resto del texto, cf. Norsa y Vitelli (1932) 124.

<sup>35</sup> Cf. Chantraine (1935) 29.

<sup>36</sup> Cf. García Teijeiro (1989) 242 ss..

(ποτιβάντες νυν πὸτ τὰν / ἱστίαν θωκεῖτε)<sup>37</sup>, da por terminada la parte defensiva del ritual, y comienza a preparar la invocación de la divinidad a través del sacrificio del cachorro (Il. 6 a 7), para lo que requiere los servicios de su ayudante. La respuesta de este segundo personaje, y única palabra que pronuncia, οὔτα, es una forma popular que también resulta, por tanto, chocante en el contexto. Aunque, aparte de aquí, οὔτα sólo se documenta en inscripciones beocias a partir del siglo III a. C. y en Corina (1a 3,41 P.), de acuerdo con Chantraine ([1935] 29) lo más probable es que surgiera esporádicamente en la lengua popular de diversas partes de Grecia, ofreciendo una flexión rehecha sobre la del masculino οὔτος.

En las líneas siguientes (9-10), donde se ordena al ayudante que traiga una antorcha e incienso (ἔχε καὶ τὸ δάδιον καὶ τὸν / λιβανωτόν), materiales usados habitualmente en este tipo de rituales<sup>38</sup>, de nuevo encontramos una construcción paralela, similar a la que aparece en las líneas 3 y 4: καὶ τὸ δάδιον / καὶ τὸν λιβανωτόν, y, en ella, otra vez aparece una palabra cuyo tono resulta inadecuado en el contexto, el diminutivo δάδιον, ‘antorchita’<sup>39</sup>, que no parece empleada para indicar tamaño pequeño, sino más bien en un uso nocional con connotaciones cariñosas, algo ajeno al lenguaje propio de los textos mágicos, en el que faltan por completo este tipo de palabras con las que se busca captar la benevolencia del interlocutor<sup>40</sup>. Si bien es cierto que todavía no nos encontramos propiamente en la invocación, sino en los preliminares de la misma, el uso de este tipo de términos resulta inapropiado dentro del preparativo del ceremonial, ya que el oficiante se encuentra en una posición de poder que requiere de él una actitud solemne y sobria, y un lenguaje acorde con ello.

A continuación, el personaje que oficia la ceremonia ordena que le sean abiertas las puertas (Il. 10 a 12. ἄγετε δὴ / πετάσθων μοι ταὶ θύραι / πάσαι)<sup>41</sup>, para,

<sup>37</sup> La utilización del hogar como lugar apropiado para la protección de los suplicantes está bien documentado en la literatura, cf. p. ej. A., *Eu.* 282 y S., *OT* 19-20, cf. Eitrem (1933) 17.

<sup>38</sup> La antorcha que aquí se requiere debía emplearse en algún momento del ritual (cf. Eitrem [1933] 18, sobre el uso del fuego en las ceremonias purificadoras), a diferencia de la aludida en la línea 12 (δαελόν), que debía usarse para iluminar la estancia.

<sup>39</sup> Término que sólo se atestigua con esta forma de nuevo en los textos médicos tardíos. Dífilo (fr. 125.4 K.-A.), en un fragmento en el que busca parodiar la legendaria purificación de las hijas de Proteo llevada a cabo por Melampo (cf. Parker [1983] 207), utiliza el mismo término δαδί (< δαῖς δαῖδος) para referirse a la antorcha utilizada en la ceremonia, pero en esta ocasión sin el sufijo de diminutivo.

<sup>40</sup> Cf. García Teijeiro (2006) 307.

<sup>41</sup> Posiblemente, para favorecer la salida de la diosa, como dice Plutarco, *Symp.* 693 F, cf. Gallavotti (1933) 464. Hordern (2004) 134, sin embargo, cree que, al revés, la apertura de puertas estaría relacionada con la próxima llegada de la divinidad, como se testimonia en numerosas ocasiones en la literatura, cf. HOM., *Il.* 5.749; 8.393; E., *Ba.* 448 etc. Sea como fuere, queda claro que el ritual se está desarrollando dentro de una casa.

acto seguido, pedir a los asistentes -que se encuentran refugiados en el hogar de la casa- que concentren su atención en el ritual y que apaguen la antorcha (Il. 12 a 14. ὑμεῖς δὲ ἐνταῦθα / ὀρήτε καὶ τὸν δαελὸν / σβήητε<sup>42</sup> ὥσπερ ἔχει). Este debía de ser el clímax de la representación, o al menos un momento de máxima emoción, ya que, al apagarse la luz, se creaba la expectación de un suceso extraordinario, como es el enfrentamiento entre el sacerdote y la divinidad<sup>43</sup>. Al mismo tiempo, se hace un uso del lenguaje apropiado para el contexto, al utilizar, por un lado, un arcaismo, δαελόν<sup>44</sup>, que se aviene muy bien con la solemnidad del momento, y, por otro, la expresión ὥσπερ ἔχει, que se repite en dos ocasiones en el fragmento y que podría, de acuerdo con Ogden ([2002] 108), estar haciendo las veces de fórmula mágica, como las que se suelen utilizar en los rituales de este tipo<sup>45</sup>.

A continuación se pide silencio a los asistentes (Il. 14 a 15 εὐκαμίαν / νυν παρέχεσθε), pues, como es sabido, el silencio ritual es imprescindible para la epifanía de la divinidad, a fin de evitar el uso de palabras desafortunadas en el transcurso de la ceremonia. Ahora bien, en este momento de gran tensión, el personaje principal comete un error lingüístico especialmente llamativo, ya que, en lugar de utilizar el término técnico para aludir a este tipo de silencio, esto es, en dialecto siracusano, εὐφαμία, lo que dice es εὐκαμία, un término de fonética muy similar, pero que hace alusión a algo bien distinto, un bozal, καμός, como sugiriendo tapar la boca de la gente con uno de estos artefactos. La palabra es un hápax<sup>46</sup>, seguramente invención del autor, que busca a propósito el jocoso desliz del personaje, que sin duda no es consciente del error que comete<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Sobre el valor transitivo de esta forma y su posible uso habitual en Siracusano, cf. Chantraine (1935) 30.

<sup>43</sup> Conviene recordar que en este momento, tras apagarse esta antorcha (δαελόν) que estaba destinada a la iluminación, sólo quedaba encendida la pequeña antorcha utilizada en el ritual (δάδιον), por lo que el ambiente quedaba inmerso en una penumbra que, sin duda, se avenía muy bien con el clima de misterio que debía rodear al ceremonial.

<sup>44</sup> Lo normal en el dialecto siracusano que habla Sofrón es que los hiatos de este tipo /a+e/ ya se hayan contraído en /a:/, cf. ἄς (< sawos, 4.15 K.-A.), ἀλητόν (< alewaton, 38 K.-A.), δελήτιον (< delewation, 133 K.-A.); κρηῖς (< krewas, 24.2 K.-A.). Para una discusión sobre el estado de la [w] intervocálica en época de Epicarmo y Sofrón, cf. Cassio (2003). Gallavotti (1935, 464), a su vez, incluso llega a apuntar tras esta grafía podría ocultarse una primitiva pronunciación [dawelon].

<sup>45</sup> En los rituales mágicos suele ser normal la repetición de ciertas frases o fórmulas a lo largo del mismo, cf. García Teijeiro (1989).

<sup>46</sup> Fuera de aquí, solo se testimonia en algunos léxicos, cf. Hsch. ε 6911, Et. Gen. codd. AB (EM p. 392,5), probablemente a partir de su aparición en este texto de Sofrón.

<sup>47</sup> Chantraine (1935) 31, por su parte, supone que εὐκαμίαν existía en el lenguaje popular, y piensa que Sofrón estaría sencillamente haciendo un juego de palabras. Fränkel (1950) ad A., A. 36 ss, a su vez,

A continuación (ll. 15 a 16), el texto del papiro presenta en una secuencia corrida  $\pi\omicron\tau\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$  (s. *supra* v. *script.*), de la que cabe hacer dos lecturas, ambas aceptables desde el punto de vista paleográfico y contextual. La primera, apuntada por Eitrem (ap. Norsa y Vitelli [1932] 248), es  $\pi\omicron\tau\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$ , que este autor proponía traducir como ‘mientras yo aparto el maleficio de éstas’<sup>48</sup>, siendo  $\epsilon\pi\alpha\kappa\tau\acute{\omicron}\nu$ , ‘maleficio’, un término, que como hemos señalado, es conocido precisamente en dorio para designar un maleficio. La segunda lectura, planteada por Norsa y Vitelli ([1932] 248) y apoyada por una noticia del *Etymologicum Orionis*<sup>49</sup>, es  $\pi\omicron\tau\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$ , ‘mientras doy puñetazos en favor de estas’<sup>50</sup>. Como puede apreciarse, ambas lecturas difieren únicamente en una letra, que es la que precisamente se ha perdido en el papiro; ahora bien, la tradición editorial siempre se ha decantado por una u otra versión, preferentemente por la segunda, sin tener en cuenta que tal vez el autor estuviese jugando con las dos. Hay varias razones que nos inducen a pensarlo así. La primera es que la construcción de  $\pi\omicron\tau$  (át.  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ ) más genitivo resulta un tanto forzada, lo cual podría explicarse si estuviese intencionadamente buscada para lograr un juego de palabras que, de otro modo, no sería posible. En segundo lugar, todo apunta a que el verbo  $\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$  es un hápax creado *ad hoc* para el pasaje, pues existen en la lengua otras formas verbales de la misma raíz más comunes, como por ejemplo  $\pi\kappa\tau\epsilon\upsilon\omega$ , que el autor podría haber utilizado. Y, en tercer y último lugar, si tenemos razón, Sofrón estaría recurriendo aquí a un calambur, figura que parece haber sido bastante de su agrado, ya que encontramos otro ejemplo en el fr. 38 K-A, donde puede leerse  $\acute{\alpha}\delta\prime\acute{\alpha}\mu\phi\prime\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\alpha\kappa\upsilon\pi\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$ , ‘ella está ocupada con la harina’ o bien  $\acute{\alpha}\delta\prime\acute{\alpha}\mu\phi\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\alpha\kappa\upsilon\pi\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$ , ‘ella está ocupada con un pene’<sup>51</sup>. De acuerdo con nuestra propuesta, tendríamos aquí un calambur formado por dos secuencias prácticamente homófonas, de las cuales la esperada en un encantamiento de este tipo sería la primera,  $\pi\omicron\tau\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$ , ‘mientras yo aparto el maleficio de éstas’, pero

---

cree que  $\epsilon\upsilon\kappa\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$  vendría a tener aquí un empleo similar a la expresión  $\beta\omicron\upsilon\varsigma\epsilon\pi\acute{\iota}\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\eta$ , “un toro sobre la lengua”, utilizada en el lenguaje religioso para mandar callar de una forma violenta.

<sup>48</sup> Más adelante, y dado que el sentido que propone para la preposición  $\pi\omicron\tau$  más genitivo,  $\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon$ , no parece correcto en griego, en su comentario del fragmento Eitrem (1933) 23 sugiere otra lectura  $\pi\omicron\tau\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$ , y traduce “para que yo aleje el conjuro hacia éste (sc. el cachorro)”. La traducción ofrecida por nosotros de acuerdo con la primera lectura fue ya propuesta por Chantraine (1935) 25.

<sup>49</sup> ET. ORION. p. 62,31 (EM p. 345,40)  $\Sigma\acute{\omega}\phi\rho\omega\nu$  (fr. 111 Kaibel)  $\phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\pi\kappa\tau\epsilon\upsilon\omega$ ,  $\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$ .

<sup>50</sup> Norsa y Vitelli (1932) 248 también proponen otra lectura, aceptada por Gallavotti (1933) 465,  $\pi\omicron\tau\tau\acute{\alpha}\nu\delta\epsilon\pi\kappa\alpha\lambda\epsilon\upsilon\omega$ , “mientras yo lucho con los puños contra ésta (la diosa)”, que implica enmendar el acento circunflejo del texto original; *contra* Chantraine (1935) 24.

<sup>51</sup> Cf. Olivieri (1946<sup>2</sup>) 48.

al mismo tiempo cabría la posibilidad de entender la frase como *πὸτ τᾶνδε π[υ]κταλεύσω* ‘mientras yo doy puñetazos en favor de éstas’, con un sentido que resulta jocosamente inadecuado en el contexto<sup>52</sup>.

Tras estas palabras viene ya la invocación directa a la diosa (Il. 17-18 *πότνια, δει[πν]ου μὲν τυ κα[ῖ] / ξ]ενίων ἀμεμφέων ἀντά[σαι]*), mediante una fórmula bien conocida en la literatura para este tipo de acciones (cf. p. ej. HOM., *Od.* 3.44 *δαίτης ἡγήσατε*, HDT. 2,119.1 *ξενίων ἤτησε*, etc.), pero lamentablemente aquí es donde encontramos una gran laguna y donde se acaba nuestro texto<sup>53</sup>.

Sólo ahora, una vez analizado el lenguaje del texto en profundidad, podemos ocuparnos de si el fragmento pudo pertenecer o no al mimo femenino al que habitualmente es adscrito, *Ταὶ γυναῖκες αἶ τὰν θεὸν φαντὶ ἐξελαῖν*, ‘Las mujeres que afirman que van a expulsar a la diosa’<sup>54</sup>. En primer lugar, habría que determinar si el fragmento pertenece a un mimo masculino o femenino<sup>55</sup>, pues está claro que el

<sup>52</sup> De hecho, una de las razones por las que Chantraine (1935) rechaza la lectura *ποτ τᾶνδε π[υ]κταλεύσω* es precisamente porque el uso del verbo no parece adecuado en un ritual de estas características. Además, una forma muy parecida a esta, *πυκταλίζω*, se testimonia en Anacreonte (51.2 *PMG*) en referencia al juego amoroso con Eros, *ὥς δὴ πρὸς Ἐρωτα πυκταλίζω*.

<sup>53</sup> No deja de resultar llamativo que en el inicio de esta invocación no se mencione explícitamente el nombre de la divinidad a la que va dirigida, pues en los textos mágicos es común que al comienzo de la oración se coloquen los epítetos del dios invocado, para asegurarse de que uno se refiere a ella con exactitud (cf. García Teijeiro [1989] 245. Este hecho tal vez haya que interpretarlo como otro error del fingido hechicero).

<sup>54</sup> Este título presenta ciertos problemas de traducción, ya que la sintaxis y el sentido de la oración completiva no están claras, pues sería correcto entender tanto ‘Las mujeres que afirman que van a expulsar a la diosa’ como ‘que la diosa las va a expulsar’, aunque esta última interpretación resulta mucho menos probable. Aparte de ello están las dudas que suscita el sentido concreto de *ἐξελαῖν* (inf. de fut. de *ἐξελαύνω*), que hemos traducido por ‘expulsar’ en uso transitivo. Apolonio Díscolo y Ateneo, que son quienes transmiten el título, no ofrecen ninguna pista sobre su sentido y, en consecuencia, prácticamente cada comentarista ha propuesto su propia traducción. Ahora bien, si tenemos en cuenta los paralelos literarios en los que se da una construcción similar (cf. p. ej. AR., *V.* 1230 *φήσει γὰρ ἐξολεῖν σε καὶ διαφθερεῖν / καὶ τῆσδε τῆς γῆς ἐξελαῖν*, ‘pues te dirá que te va hacer polvo, que te matará y que te echará de este país’; AND. fr. 3.3 *Δ ἐκεῖ μὲν γὰρ ὅμνυτε μηδὲνα μῆτ’ ἐξελαῖν μῆτε δῆσειν μῆτε ἀποκτενεῖν ἄκριτον*, ‘pues jurad aquí que a nadie vais a desterrar ni encarcelar ni matar sin un juicio’), la traducción arriba apuntada (ya Botzon [1856] 8) parece ser la correcta. Completamente distinta es la propuesta de Wünsch (1902) 11-22, ‘Las mujeres que afirman que la diosa <Hécate> va a salir (cabalgando)’, o la de Herzog (1926) 217, ‘Las mujeres que dicen que van a hacer salir a la diosa <Hécate> (con fines mágico-amorosos)’, cf. Olivieri (1946<sup>2</sup>) 69 ss., para una discusión detallada de las distintas propuestas.

<sup>55</sup> La obra de Sofrón, tal y como ha llegado a nosotros, aparece dividida en dos grandes bloques, los mimos masculinos (*ἀνδρεῖοι*), en los que se debían tratar temas propios del ámbito masculino, y los femeninos (*γυναῖκεῖοι*), ilustrativos del modo de vida de las mujeres, división que probablemente no fuese debida al propio autor, sino obra del gramático alejandrino Apolodoro, de quien sabemos que elaboró un comentario de los mimos de Sofrón, cf. Pfeiffer (1968) 264.

citado título correspondía a un mimo femenino. El problema es que, en realidad, nada en el texto nos indica una cosa u otra, porque el sexo del personaje principal no se explicita en ningún momento, y aunque sí queda claro que el ritual se realiza en beneficio de unas mujeres (Il. 16, πὸτ τᾶνδ'), el uso del participio en masculino plural ποτιβάντες plantea dudas sobre la presencia de personajes masculinos en escena (aunque podrían ser sólo figurantes, y no tener importancia de cara a la clasificación del mimo).

Por otro lado, si acudimos a las fuentes antiguas en busca de datos sobre el sexo de los oficiantes en las ceremonias mágicas, encontramos testimonios de que las realizaban tanto hombres como mujeres<sup>56</sup>. Así las cosas, quizás convenga relacionar el texto de Sofrón con la mencionada noticia de Teofrasto, *Char.* 16.13, donde, a propósito la costumbre del individuo supersticioso de purificar su casa cuando cree que ha sido víctima del maleficio de Hécate, se menciona la existencia de unas sacerdotisas (ἱέρειαι) que se ocupaban de estos cometidos, utilizando cebolla de mar (*Bowiea volubilis* Harv.) y cachorros de perro, como en nuestro texto. Si, como hemos venido defendiendo, en el pasaje de Sofrón el tema central era igualmente la purificación de una casa para librarla de la influencia maléfica de Hécate, tendremos aquí un apoyo de que también en su caso la protagonista era una mujer, al igual que sucede en el Idilio II de Teócrito, con el que este mimo pudo tal vez guardar alguna relación en cuanto a las líneas generales del argumento, aunque no en el detalle. Todo esto acercaría el texto del papiro al título antes referido<sup>57</sup>.

Finalmente, no hay que perder de vista que tanto el contenido del fragmento como el mencionado título apuntan a un exorcismo destinado a expulsar a una divinidad femenina. Además, la intencionalidad satírica que veíamos reflejada en el lenguaje pseudo-técnico empleado por el personaje protagonista encuentra un paralelo en el título, donde el verbo φαντί, 'afirman', siembra dudas sobre la veracidad de la expulsión de la diosa, apuntando ya desde un principio a que en la obra se pondrían en cuestión las prácticas mencionadas, desenmascarándose la impostura de los oficiantes y poniéndose en evidencia la credulidad de la gente.

<sup>56</sup> De hecho, mientras que en los textos mágicos griegos se mencionan casi exclusivamente magos varones, en la literatura son mucho más numerosas las narraciones en las que son mujeres las que llevan a cabo todo tipo de rituales. Lo primero puede deberse a una simple propaganda del rito, con frecuencia con el fin de realzar el valor de una receta mágica y la fuerza de un encantamiento, mientras que lo segundo debe responder a una correspondencia con los motivos típicos del folklore, que identifican a las mujeres como artífices de todo tipo hechizos y embrujos, cf. García Teijeiro (2002) e id. (2005).

<sup>57</sup> A favor de la identificación de los personajes del fragmento con mujeres, Ogden (2002) 108 señala que en la expresión 'mientras yo doy puñetazos en favor de éstas' el hablante principal parece identificarse con el sexo del grupo de mujeres de las cuales se dispone a apartar el hechizo.

Teniendo todo esto en cuenta, creemos que título y fragmento podrían, en efecto, pertenecer a la misma obra y, por ello, discrepamos en este punto de la visión ofrecida por Legrand (1934) y Chantraine (1935), quienes, contra la opinión generalmente aceptada y considerando tan solo la coincidencia temática, ponían en duda la relación del fragmento papiáceo y el mencionado título.

En resumen, creemos que Sofrón con este mimo estaría satirizando y denunciando una situación que a menudo debía darse en su sociedad, a saber: la superchería de determinadas mujeres que, como cuenta Teofrasto a propósito de los supersticiosos, se dedicaban a hacer falsos exorcismos y purificaciones, en este caso referidos a Hécate, claro está que a cambio de un pago, aprovechándose de la credulidad de sus clientes<sup>58</sup>. Como hemos intentado hacer ver en este trabajo, el propio lenguaje de la supuesta hechicera serviría al autor para desenmascarar su impostura, aunque seguramente no sería este el único medio para hacerlo. Sin duda en la trama o en la propia dramatización del texto había otros elementos que servían al mismo fin, mostrarles a los espectadores el engaño en que a menudo caían las gentes incautas y supersticiosas a costa de aquellas farsantes<sup>59</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOTZON, L. (1856), *De Sophrone et Xenarcho Mimographis*, progr. zu Lyck.
- CASSIO, A. (2003), "The Language of Dorian Comedy", en WILLI, A. (ed.), *The Language of Greek Comedy*, Oxford, Clarendon Press, pp. 51-83.
- CATAUDELLA, Q. (1966), "Mimo e romanzo (Sofrone 22, 130, 145b, 39 Ol.)", *RCCM* 8, 3-11.
- CHANTRAINE, P. (1935), "Un nouveau fragment de Sophron", *RPh* 9, 22-32.
- CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- COLLINS, D. (2008), *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, Blackwell Publishing.
- DETTORI, E. (1997), "Annotazioni sulla defixio di Tiriolo", *ZPE* 119, 132-4.
- EITREM, S. (1924), "Die rituelle διαβολή", *SO* 2, 43-61.
- EITREM, S. (1933), "Sophron und Theokrit", *SO* 12, 10-38.

<sup>58</sup> En Grecia existía una amplia gama de nombres para referirse a los hechiceros, dependiendo de su labor. En este caso concreto debía tratarse de purificadores (καθαραί), entre los que debía existir un buen número de charlatanes que se aprovechaban de la credulidad de la gente para realizar sus negocios. Conviene destacar, además, que en Sicilia los purificadores debían tener gran tradición y fama, si tenemos en cuenta que de aquí procedía el más famoso de todos ellos, Empédocles de Acragante (492-432 a. C.), cf. Collins (2008) 49 ss.

<sup>59</sup> La crítica a la superstición aparecerá posteriormente en otros autores, como el ya mencionado en repetidas ocasiones Teofrasto, *Char.* 16; el tratado Hipocrático, *Sobre la enfermedad divina*, capítulos 1-4; Platón, *Leyes*, X. 909a8-910e4; y Plutarco, *Sobre la superstición*, 164e-171f.

- FARAONE, C. (1991), "Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece", *ClAnt* 2.10, 165-220.
- FESTA, N. (1933), "Sofrone e Teocrito (a proposito de una recente scoperta)", *MC* 2, 476-484.
- FRÄNKEL, E. (1950), *Aeschylus*, 3 vols., Oxford, Artemis-Verlag.
- GALLAVOTTI, C. (1933), "Per il nuovo Sophrone", *RFIC* 61, ns. 11, 459-476.
- GARCÍA TEJEIRO, M. (1987), "Retórica, oratoria y magia", en MOROCHO GAYO, G. (ed.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León, servicio de publicaciones de la Universidad de León, pp. 143-53.
- GARCÍA TEJEIRO, M. (1989), "Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos", *REspLing*. 19.2, 233-49.
- GARCÍA TEJEIRO, M. (2002), "La figura de la maga en las literaturas griega y latina", en GARCÍA SOLER, M. J. (ed.), *Times Kharin: homenaje al profesor P. A. Gainzarain*, Vitoria, servicio de publicaciones de la Universidad del País Vasco, pp. 181-191.
- GARCÍA TEJEIRO, M. (2005), "De maga a bruja: evolución de la hechicería en la Antigüedad clásica", en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. y PEDREGAL RODRÍGUEZ, M. A. (eds.), *Venus sin espejo*, Oviedo, servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, pp. 33-54.
- GARCÍA TEJEIRO, M. (2006), "Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos", en CALDERÓN DORDA, E., MORALES ORTIZ, A. y VALVERDE SÁNCHEZ, M. (eds.), *Koinos lógos: homenaje al profesor J. García López*, Murcia, servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, vol. 1, pp. 305-316.
- GOW, A. S. (1933), "Sophron and Theocritus", *CR* 47, 113-15 y 168-69.
- GOW, A. S. (1950), *Theocritus*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- HERZOG, R. (1926), "Die Zaubерinnen des Sophron", *Hessische Blätter für Volkskunde* 25, 217-229.
- HORDERN, J. H. (2002), "Love Magic and Purification in Sophron, *PSI* 1214a, and Theocritus, *Pharmakeutria*", *CQ* 52.2, 164-73.
- HORDERN, J. H. (2004), *Sophron's Mimes*, Berlín-Nueva York, Clarendon Press.
- KAIBEL, G. (1899), *Comicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 1: *Doriensum comoedia, mimi, phylaces*, Berlín (rev. K. Latte, Berlín 1958), Weikmann.
- KASSEL, R. y AUSTIN, C. (2001), *Poetae Comici Graeci*, vol. I, Berlín-Nueva York, De Gruyter.
- KERÉNYI, K. (1935), "Sofrone ovvero il naturalismo greco", *SIFC* n.s. 13, 1935, 1-19.
- LATTE, K. (1933), "Zu dem neuen Sophronfragment", *Philologus*, 88, n.s. 42, 259-64, 467, 488 = *Kl. Schr.* pp. 492-8.
- LEGRAND, P. H. (1934), "À propos d'un nouveau fragment du Sophron", *REA* 36, 25-31.
- NORSA, M. y Vitelli, G. (1932), "Da un mimo de Sophron", *SIFC* 10, 119-124 y "Ancora frammenti di Sophron", *SIFC* 10, 247-253.
- OGDEN, D. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts*, Oxford, Oxford University Press.
- OLIVIERI, A. (1946<sup>2</sup>), *Frammenti della Commedia Greca e del Mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia*, vol. 2, *Frammenti del mimo siciliano*, Nápoles, Libreria scientifica editrice.
- PARKER, R. (1983), *Miasma: Pollution and Purification Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- PERROTTA, G. (1947), "Sofrone poeta in versi", *SIFC* 22, 93-100.
- PFEIFFER, R. (1968), *History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon Press.



- PINTO COLOMBO, M. (1934), *Il mimo di Sofrone e di Senarco*, Florencia, R. Bemporad & F.º Editori.
- ROHDE, E. (1898), *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Friburgo, J. C. B. Mohr (trad. esp. de W. Rocés, *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México 1983, Fondo de cultura económica).
- SAJA, A. (1987), “Per un tentativo di interpretazione metrica di PSI 1214 di Sofrone”, *Aegyptus* 62, 27-32.
- SCHWYZER, E. (1923), *Dialectorum Graecarum Exempla Epigraphica Potiora*, Leipzig (rev. P. Cauer, Hildesheim, Zürich, Nueva York 1987), Georg Olms.
- SCHWYZER, E. (1953), *Griechische Grammatik*, vol. 1, Múnich, Verlag C. H. Beck.
- VENDRYES, J. (1945), *Traité d'Accentuation grecque*, París, Klincksieck.
- WÜNSCH, R. (1902), “Zu Sophrons Ταῖ γυναικες αἱ τὸν θεὸν φαντι ἐξελάν”, *Jb. cl. Ph. Suppl.* 27, 11-22.
- WÜNSCH, R. (1909), “Die Zauberinnen des Theokrit”, *Hessische Blätter für Volkskunde* 8, 111-31.